CC BY NC ND

SCIO. Revista de Filosofía, n.º 27, Diciembre de 2024

¿ES LÍCITO USAR DEL ARTE MÁGICO? INTENTO DE SOLUCIÓN A UNA PREGUNTA NO RESPONDIDA DE FRANCISCO DE VITORIA

IS IT ALLOWED TO USE THE ART OF MAGIC? AN ATTEMPT TO SOLVE AN UNANSWERED QUESTION BY FRANCISCO DE VITORIA

Lucas P. Prieto[*]

https://orcid.org/0000-0002-1826-3584

Fechas de recepción y aceptación: 23 de agosto y 2 de diciembre de 2024

DOI: https://doi.org/10.46583/scio_2024.27.1171

Resumen: En el presente artículo se analiza la última *relección teológica* de Francisco de Vitoria dedicada al problema de la magia. Vitoria se pregunta por la licitud del uso del arte mágico, diferenciando entre magia natural, que se basa en causas naturales (desconocidas para la mayor parte de la gente) y magia preternatural, que implica la intervención de agentes espirituales. Vitoria acepta la existencia de ambos tipos, pero considera que la magia preternatural es moralmente ilícita, ya que busca manipular o controlar lo que está más allá de la capacidad natural humana, atentando contra la virtud de la religión. El estudio se centra en la relación entre causalidad, religión y moralidad en el contexto de la magia.

Palabras clave: magia natural, causalidad, demonología, superstición, religión.

Abstract: This article analyzes Francisco de Vitoria's last theological lecture dedicated to the problem of magic. Vitoria questions the rightfulness of the use of magic art, differentiating between natural magic,

[*] Universitat Abat Oliba - CEU (Barcelona, España). lprietos@uao.es

which is based on natural causes (unknown to most people) and preternatural magic, which involves the intervention of spiritual agents. Vitoria accepts the existence of both types, but considers preternatural magic to be morally illicit, since it seeks to manipulate or control that which is beyond natural human capacity, infringing on the virtue of religion. The study focuses on the relationship between causality, religion and morality in the context of magic.

Keywords: natural magic, causality, demonology, superstition, religion.

La última relección teológica que dejó «escrita» Francisco de Vitoria se titula *Sobre la magia*. Es verdad que los temas escogidos reflejaban la actividad académica del año en cuestión (en este caso 1540), pero no deja de ser curioso que, tratando al final de ese curso sobre los ángeles, dedicara el tema de este acto a un problema que hoy nos puede parecer más próximo a la pseudociencia o el esoterismo que al pensamiento riguroso. La lectura superficial de la relección podría incluso dar la impresión de que nuestro dominico paga un precio demasiado alto al ambiente de la época (en algún momento se puede incluso entrever la imagen de brujas que vuelan), pero ya desde el principio Vitoria se muestra reservado y escéptico ante la credulidad del vulgo: «entre las obras maravillosas que se cuentan de los magos, muchísimas son falsas y fingidas y creídas solo por la vanidad de los hombres» [2][1].

El modo como aborda el tema nos indica, sin embargo, la profundidad del problema y las implicaciones morales que puede tener. Francisco de Vitoria reconoce el engaño y la falsedad que late en las artes mágicas, pero acepta la producción de hechos maravillosos y con honestidad intelectual quiere investigar su causa. «Aunque no proclamemos y admitamos todas las historias y rumores del vulgo, sin embargo, sería atrevimiento y descaro negar algunas obras maravillosas de la magia que en sus escritos consignaron algunos varones graves» [3]. En este sentido, el problema de la magia se presenta como una investigación por las causas de unos efectos que exceden el curso ordinario de la naturaleza. Ahora bien, en las palabras introductorias de dicha relección

[1] Las traducciones están tomadas de Urdanoz (1960, 1228-1291), aunque han sido ligeramente modificadas cuando ha parecido oportuno. El número entre corchetes remite a la división interior del texto.

anunciaba Vitoria que «esta disputa tendrá dos partes: *en la primera* se tratará de la potestad y de la facultad mágica. *En la segunda*, de la licitud e iniquidad del arte mágico, es decir, cómo y cuándo sea lícito o no usar de las artes mágicas» [introducción]. Dos cosas prometía el maestro dominico, pero solo cumplió una… En efecto, esta relección teológica aborda con detalle el primero de los problemas, pero solo aparecen referencias marginales e indirectas al segundo. Al parecer pudo completar este tema con una relección posterior también sobre la magia (*de magia posterior*), pero «no se conserva rastro de ella» (Urdanoz 1960, 1223). La pregunta por la moralidad de la magia, por tanto, no fue respondida por Vitoria en estos actos académicos solemnes o, al menos no conservamos su respuesta.

Afortunadamente podemos acceder a su pensamiento por los comentarios a la *Suma de teología* que fueron recogidos y publicados de manera póstuma como *Lecturas*; en dichos comentarios encontramos, aunque indirectamente, referencias que nos permiten responder a esta cuestión no resuelta de la relección sobre la magia. En concreto, al estudiar los vicios contra la virtud de la religión, Francisco de Vitoria aborda problemas estrechamente vinculados con la magia preternatural (como veremos). De hecho, el texto que poseemos de la *lectura* probablemente responde a un curso que Vitoria impartió pocos años antes de la relección que comentamos y algunas referencias internas nos permiten vincular temáticamente ambos trabajos[2].

Dos son, por tanto, las cuestiones que nos interesa resolver; o más precisamente, resolver de manera suficiente la primera para poder responder a la segunda: ¿es lícito usar el arte mágico? En esta pregunta, sin embargo, se ocultan equivocidades y, por lo mismo, al hablar de «magia» es preciso hacer una distinción previa. En efecto, en términos generales se puede hablar de

[2] Según la cronología establecida por Beltrán de Heredia (1928, 110-119), Francisco de Vitoria comentó dos veces la *Secunda secundae* y el segundo comentario tuvo lugar los años 1534-37, es decir, terminó el comentario solo tres años antes de la relección sobre la magia. Ahora bien, algunos temas y el modo de tratarlos se repiten tanto en la *relección* como en la *lectura*. Así, por ejemplo, el maestro dominico trata del mismo modo el problema del movimiento preternatural de los cuerpos trayendo a colación el testimonio relatado por «un señor de Ávila» y aparecen también las mismas referencias de autores que han interpretado diversamente el caso (cf. *Sobre la magia* q. 7, n. 33 y *In STh II-II*, q. 95, a. 3, n. 5). Lo mismo ocurre con el tema de los «saludadores» (lo que actualmente podrían denominarse «curanderos»).

magia para referirse a la producción de efectos ocultos y maravillosos, pero al momento de determinar su causa podemos encontrarnos antes dos situaciones: por una parte, puede darse una explicación ajena a toda intervención y concurso de cualquier substancia espiritual (magia natural) y, por otra, la producción de efectos que exigen la intervención de causas preternaturales (magia preternatural). La presencia de una causa preternatural, sin embargo, no basta para juzgar de la moralidad o inmoralidad de la magia, por lo que es preciso también establecer el marco general desde donde juzgar este comportamiento.

Para responder, por tanto, a la pregunta que da título a esta investigación trataremos, *primo*, de la magia natural y de la comprensión de la causalidad que subyace a este problema (resolviendo indirectamente la dificultad sobre su moralidad). *Secundo*, a modo de interludio y marco de solución, de la virtud de la religión y sus vicios y *tertio*, trataremos de la magia preternatural y de su ilicitud por atentar contra esta virtud. Este último problema exigirá no solo tratar de la magia que formalmente recurre a agentes preternaturales para conseguir efectos maravillosos, sino de todo comportamiento que por un «desplazamiento causal» aparta del culto debido solo a Dios.

1. Magia natural y sistemas causales

Siguiendo un esquema típicamente escolástico, Vitoria se pregunta primero por la realidad de la magia (*an sit*) para luego examinar cómo es posible. Conviene notar que los argumentos que da para responder a la primera cuestión son todos argumentos de autoridad (hechos testimoniados), pero no por eso quitan valor a la conclusión. Quizás las razones puedan parecer concesiones gratuitas, pero *a priori* no se deberían descartar unos hechos que están atestiguado por fuentes dignas de crédito, aunque luego habrá que determinar si existe una justificación causal en un marco metafísico o científico más amplio[3]. De este modo, Vitoria recurre, en primer lugar, a la Sagrada Escritura que narra algunos hechos maravillosos como la conversión de los báculos en serpientes

[3] Resulta complejo, sin embargo, determinar la validez de los testimonios, pues en numerosas ocasiones se ha demostrado que son fraudulentos (Jara Vera, 2024).

(Ex 7,12)[4] o la nigromante que «resucitó» a Samuel (1R 28,1-13). No es esta, sin embargo, la única razón para aceptar su existencia. Por eso, en segundo lugar, apela a las prohibiciones del derecho civil y canónico, pues «no se prohibiría con tanto rigor si fuera un arte vano e inútil y no, por el contrario, eficaz y pernicioso». Por último, acepta también el hecho de la magia porque (como indicamos al inicio) «sería atrevimiento y descaro negar algunas obras maravillosas de la magia que en sus escritos *consignaron algunos varones graves*» [3]. Vitoria acepta, por tanto, la existencia del fenómeno mágico, al menos en la medida en que se puede constatar la producción de efectos que escapan al orden común de las cosas.

Ahora bien, la existencia de la magia (efectos maravillosos) nada nos dice todavía sobre cómo se realiza y Vitoria, antes de entrar en las causas preternaturales, explica cómo es posible una magia a nivel natural, es decir, «ajena a toda intervención y concurso de cualquier substancia espiritual» [7]. La justificación que da el maestro salmantino es que algunos efectos insólitos y fuera del curso ordinario de la naturaleza se pueden perfectamente producir por el recurso a causas naturales que permanecen, sin embargo, ocultas o desconocidas para la mayor parte de la gente. Así, por ejemplo, si por medio de la alquimia (que Vitoria no considera realmente un arte) se consiguiera convertir un elemento cualquiera en oro, no sería necesario recurrir a una explicación preternatural que lo justificara, pues bastaría un conocimiento suficiente de la química (y el instrumental necesario) para llevarlo a cabo. De hecho, al menos como hipótesis, es posible y razonable esta conversión, aunque no sea común y por ello, como indica Vitoria, «los ignorantes y de corto ingenio condenan enseguida cualquier obra rara (*opus insolitum*), por maravillosa que sea, y la atribuyen al poder del demonio» [6].

Nuestro dominico, sin embargo, no se contenta con indicar la posibilidad de una magia natural por el recurso a un conocimiento o técnica desconocidos para la mayor parte de los hombres, sino que presenta dos razones que pueden

[4] Es interesante notar que Tomás de Aquino consideraba que esta conversión podía ser explicada por el recurso a causas naturales, aunque Vitoria se muestra reservado con respecto a este caso particular (*De magia* 9). *STh* III, q. 75, a. 6 ad 1: «nihil prohibet arte fieri aliquid cuius forma non est accidens, sed forma substantialis: *sicut arte possunt produci ranae et serpentes*» (*la cursiva es nuestra*).

justificar dicha posibilidad: «la primera es que la virtud celeste, aunque no formalmente, es virtual y eminentemente la virtud de todos los elementos mixtos, y contiene la eficacia de todos ellos. La segunda, es que muchas cosas pueden realizarse con el concurso de varias causas naturales y una sola no la podría realizar, como es claro» [6]. Aunque Vitoria no se detiene demasiado en esta explicación, las dos razones que presenta nos revelan una cosmovisión y comprensión de la causalidad que exige nos detengamos algo en ella.

La referencia, en primer lugar, a la virtud de los cuerpos celestes nos remite a la visión cosmológica propia del pensamiento aristotélico en la que las esferas celestes ejercían una causalidad determinante en el mundo sublunar. No se trataba, sin embargo, de una causalidad unívoca respecto a los efectos que se producían en la naturaleza, sino de una influencia general o universal que *permitía y posibilitaba* los movimientos de los cuerpos mixtos[5]. En este sentido, Tomás de Aquino siguiendo a Aristóteles afirmaba que *el sol y el hombre engendran al hombre*. Es claro que este modelo cosmológico es erróneo, pero subyace una idea muy sugerente para pensar las relaciones causales. El recurso a los cuerpos supra lunares partía de la constatación de que la causa próxima era insuficiente para producir solo ella su efecto propio y por ello era necesaria la participación de un agente universal que de algún modo estableciera las condiciones de posibilidad de su ejercicio y ejerciera un influjo causal general en la producción de un efecto particular. Dicho de otro modo, era necesaria la presencia de una causa superior que estabilizara el marco para que la causa inferior pudiera desplegarse adecuadamente[6]. Así, por ejemplo, el crecimiento del árbol exige la presencia de la causa gravitatoria que permita su desarrollo normal (y, como contraejemplo, un árbol difícilmente podría crecer en Júpiter, aunque dispusiera de una atmósfera adecuada).

Ahora bien, esta causalidad supra lunar se caracterizaba no solo por ejercer un influjo general en el desarrollo del movimiento, sino también por poseer virtual y eminentemente la causalidad de los agentes inferiores. El sol contenía

[5] Para Tomás de Aquino, «cualquier perfección que se encuentra en el efecto es necesario que esté en la causa efectiva, ya sea según la misma razón (si es agente unívoco, como un hombre engendra hombre), ya sea de modo más eminente (si es agente equívoco, como en el sol está la semejanza de lo que se genera por su virtud)» (*STh* I, q. 4, a. 2).

[6] Para un estudio más completo de esta visión cosmológica, véase Prieto (2023, 195-229).

la causalidad de los cuerpos mixtos por lo que *en principio* se podría recurrir directamente a su influjo causal para producir un efecto sin mediación de los cuerpos sublunares. Así, por ejemplo, con una lupa o un vidrio cóncavo puedo de algún modo «concentrar» la virtud iluminativa del sol y de ese modo producir fuego. El ejemplo obviamente tiene sus límites (pues, de hecho, podría reducirse a una causalidad unívoca), pero sirve para mostrar gráficamente la idea de un arte que recurre directamente a una causalidad superior para producir un efecto que ordinariamente se alcanza mediante el uso directo de la causa próxima, en este caso, el fuego. En este sentido, Vitoria acepta la existencia de la magia como un arte que produce efectos aparentemente extraordinarios por la influencia celeste, ya que «empleada oportunamente, suple la virtud de todas las demás causas» [6]. Es verdad que esta visión cosmológica está obsoleta y que no tiene sentido hablar de una causalidad virtual y eminente de los cuerpos celestes, pero la idea fundamental conserva toda su vigencia: el influjo causal se ejerce en muy distintos niveles y nada impide el recurso a un agente natural superior para producir sin medio lo que ordinariamente solo se realiza mediante una causa próxima.

En segundo lugar, Francisco de Vitoria no solo reconoce el recurso a una causa superior, sino que acepta también la idea de «sistemas causales» que pueden realizar lo que una única causa no podría llevar a cabo (o muy difícilmente). Esta conjunción causal se aplica, obviamente, no solo a los efectos maravillosos, pues una semilla, por ejemplo, solo germina mediante el influjo de un conjunto de causas externas (sol, agua, tierra…), pero en el pensamiento de Vitoria se podría dar un arte que combinando adecuadamente algunas causas, puede producir un efecto de modo sorprendente: «reunidas unas pocas y determinadas semillas con otras causas naturales bajo cierta posición y concurso de estrellas y astros, puede surgir repentinamente un efecto que sin estas circunstancias necesitaría grande espacio de tiempo y la acción de muchas causas inferiores» [6]. La idea es clara: un uso adecuado de múltiples causas puede producir un efecto maravilloso ya sea por el modo de producirlo, ya sea porque una única causa no lo podría realizar.

Ahora bien, conviene notar que, tanto en el primer supuesto como en el segundo, el efecto excede la causalidad próxima, pero permanece dentro de lo producible por una causa natural. Lo único que se requiere en el caso de la

magia natural es un conocimiento o técnica adecuados para producir un efecto mediante el recurso a una o varias causas superiores.

Por lo que hemos visto, por tanto, es posible hablar de una magia natural, pero ¿cómo valorar moralmente su uso? La respuesta a esta primera pregunta es sencilla: Vitoria no tiene problema en aceptar la licitud de este arte, pues se trata simplemente de un conocimiento que recurre a la causalidad natural y que es calificado como mágico más por la ignorancia o desconocimiento de la gente que por el origen real de los efectos. De hecho, Vitoria lo califica como la parte «más secreta y recóndita de la filosofía [i.e., de la ciencia]» [7] y reconoce que algunos de los *nuestros*, entre los que menciona a Alberto Magno (Collins 2010; Rinotas 2015), la han practicado con normalidad.

Más complejo es, sin embargo, el juicio relativo a la magia preternatural y es lo que analizaremos en un próximo apartado. Ahora bien, antes de entrar propiamente en el análisis moral de esta práctica, conviene estudiar el marco donde cobra sentido. En efecto, es la referencia a la virtud de la religión donde Francisco de Vitoria encuentra los elementos fundamentales para determinar su malicia. Por eso nos detendremos ahora brevemente en su comentario a la *Suma* para aislar dichos elementos que permiten justificar la inmoralidad de la magia preternatural.

2. La virtud de la religión

Francisco de Vitoria recoge de modo sintético las principales enseñanzas de Tomás de Aquino sobre la virtud de la religión y aunque su exposición en este punto carece de originalidad, fija las ideas básicas para entender el comportamiento religioso y sus posibles desviamientos. Siguiendo la misma estructura de la *Suma*, lo primero que afirma es que esta virtud es parte potencial de la justicia, es decir, se da en parte lo que pertenece a la virtud como tal, pero con alguna diferencia que impide identificarla con ella. En el caso de la religión, falta el elemento definitorio de la justicia: la igualdad entre sujetos. El hombre nunca puede «devolver» a Dios en justicia lo que de él ha recibido, por la sencilla razón de que de él lo ha recibido todo. Existe una donación de base (por parte de Dios) que funda una deuda (por parte del hombre), pero se trata de

una deuda *impagable*. En efecto, puesto que de Dios la criatura lo ha recibido todo, nunca se podrá establecer una proporción o igualdad entre ambos. Esta desproporción, sin embargo, no exime al hombre de reconocer su deuda para con Dios y de referir a él todo cuanto es y posee. Por eso, siguiendo a santo Tomás de Aquino, Vitoria afirma que «a la religión corresponde dar a Dios el honor debido […], es decir, el culto y el obsequio conveniente y proporcionado, ya que no podemos dar a Dios el obsequio y el débito propio (*aequale debitum*)» (*In STh II-II*, q. 81, a. 2). Por eso, en términos generales, la religión como virtud (prescindiendo de sus realizaciones positivas) es el esfuerzo de la criatura de restituir su deuda al creador, sabiendo que nunca podrá saldarla.

Ahora bien, es fundamental notar, para captar la especificidad de esta virtud, que los comportamientos justos se definen por la cosa debida (en nuestro caso, todo aquello que es ofrecido como homenaje a un superior) y por la medida que posee esto debido (la equiparación como tendencia y no como adecuación realizada). No se trata de una relación directa de persona a persona, sino que pasa esta relación por la mediación de un objeto y es la referencia a este objeto lo que define el comportamiento religioso. En este sentido, la virtud de la religión no refiere directamente a Dios, sino al culto, es decir, a la manifestación interna y externa del honor debido a Dios como principio y fin del orden natural (*reddere Deo honorem debitum*). En otras palabras, la virtud de la religión refiere a cómo nuestros actos se ordenan a Dios o manifiestan adecuadamente el honor solo a él debido, pero no es una virtud que nos vincule con Dios. Por este motivo Francisco de Vitoria, siguiendo la exposición de santo Tomás[7], niega que la religión sea una virtud teologal, ya que no tiene a Dios por objeto, sino como fin (cf. *In STh II-II*, q. 81, a. 5). En otras palabras, por la religión no establecemos un contacto directo con el Creador, sino que manifestamos nuestra condición de criaturas en cuanto dependientes y referidas a él.

De aquí se siguen dos notas características de esta virtud. En primer lugar, la virtud de la religión debe ser preferida al resto de las virtudes morales, «porque entre las virtudes morales la religión es más próxima a Dios que las otras; en efecto, es más próxima a Dios porque aquellas cosas que se obran

[7] Aunque ha sido doctrina común la no identificación entre religión y virtud teologal, esta no siempre ha sido aceptada por filósofos y teólogos; véase Labourdette 2018, 44.

[por la virtud de la religión] se ordenan inmediatamente al honor de Dios» (*In STh II-II*, q. 81, a. 6). En segundo lugar, la virtud de la religión posee una dimensión totalizante en la medida en que implica una ordenación a Dios de toda la vida. En el último artículo de esta cuestión (al que Vitoria simplemente remite y no comenta), Tomás de Aquino sintetiza esta idea mostrando que la religión se identifica *in re* con la santidad. Es verdad que la idea de santidad está profundamente modelada por la tradición católica, pero a grandes rasgos es una noción que tiene su fundamento en un comportamiento natural. Lo santo implica, por una parte, una separación de aquello que es profano (no puro) y, por otra, una cierta firmeza y estabilidad. Cuando santo Tomás identifica religión y santidad está designando el comportamiento religioso como un todo, es decir, que «por la aplicación a Dios del espíritu y, por lo mismo, de todos los actos del hombre, el hombre está separado de aquello que es inferior a él y estabilizado en su relación con el Principio. En realidad, es la misma virtud de la religión, considerada a la vez en su influencia de virtud general y en su más alta espiritualidad» (Labourdette 2018, 55).

La religión, por tanto, ordena el comportamiento del hombre respecto a su principio estableciendo el justo medio del obrar virtuoso. Aunque no podamos *saldar en justicia* la deuda con Dios, toda nuestra vida y nuestros actos deben manifestar esa dependencia con el Creador. Ahora bien, ya vimos que, propiamente, a Dios se le debe todo, por lo que el justo medio no implica la limitación del objeto que debe entregarse a Dios, sino que fija el modo como la criatura racional debe comportarse ante él. Pero, como el comportamiento humano no está determinado *ad unum*, existe también la posibilidad del desorden moral. Por eso, dentro del estudio de esta virtud, corresponde tratar también de los vicios contrarios. Lo que nos interesa en relación con la magia son los vicios según que se rinde culto a quien no se debe o a quien se debe, pero no como se debe (*In STh II-II*, q. 92, a. 1). Estos vicios son genéricamente calificados como superstición. Tomás de Aquino, y Vitoria con él, considera que estos vicios son un comportamiento desordenado por exceso y su inmoralidad procede de una desviación por parte del objeto, es decir, dirigen el comportamiento religioso a lo que no es Dios.

Es preciso notar, sin embargo, que al hablar de «culto a quien no se debe», hay que evitar pensar en un comportamiento organizado y ritual dirigido a

criaturas (ya sean espirituales o no). Aunque dichos comportamientos son posibles, al tratar de la superstición como vicio según el cual se rinde «culto a quien no se debe», hay que pensar más bien en aquellos comportamientos que por ignorancia, ingenuidad o malicia, desvirtúan la ordenación a Dios porque se espera conseguir un beneficio al margen de él o de otro distinto que él. Por este motivo, la búsqueda de apoyos o seguridades en no pocas ocasiones conlleva el recurso a potencias misteriosas o superiores, que al menos por desconocidas, aparecen en algunos casos como posibles, pero no es formalmente este recurso a lo preternatural lo que especifica moralmente la malicia del acto, sino buscar al margen de Dios tales apoyos o auxilios. En una perspectiva cristiana, que es la de Vitoria, «el mundo de lo oculto –al margen de los desequilibrios psicológicos que su preocupación cultiva– es aquel en el que más rápidamente se puede sospechar una intervención de este enemigo de Dios que es el demonio» (Labourdette 2018, 150)[8]. Así, por ejemplo, al hablar de la superstición adivinatoria, Vitoria afirma que es pecado porque supone usurpar el honor divino al esperar de una criatura la revelación del futuro (*In STh II-II*, q. 95, a. 1). La malicia, en este caso, procede del comportamiento en cuanto supone la preterición de Dios por la anteposición de una criatura. Algo semejante ocurre, como veremos, en el caso de la magia. Este es el problema que intentamos resolver de la mano de Vitoria.

3. La ilicitud de la magia preternatural

La magia natural, como vimos previamente, es posible, aunque solo impropiamente puede denominarse magia, pues no es más que el ejercicio de una ciencia o técnica desconocida para la mayoría de los hombres. Francisco de Vitoria acepta, sin embargo, la existencia de una magia formalmente dicha que se realiza por el recurso a substancias espirituales y que exceden las

[8] El estudio de la superstición como tal nos introduce en un terreno particularmente oscuro de la psicología humana. El sentimiento religioso es algo mucho más amplio que la mera consideración racional sobre la verdad y el mismo reconocimiento de algo trascendente puede originar actitudes irracionales. En efecto, en este terreno asistimos en muchas ocasiones a prácticas que difícilmente resistirían un examen crítico.

posibilidades de las causas naturales. Para mayor claridad argumental, en este apartado dividiremos la exposición en tres puntos: *primo*, existencia de la magia preternatural y quién la puede realizar (agente); *secundo*, análisis de los efectos que más propiamente pertenecen a ella y, *tertio*, por qué es moralmente ilícita.

3.1 *Efectos no atribuibles a causas naturales*

A la pregunta por la existencia de una magia preternatural podríamos responder de modo análogo a como lo hicimos en el apartado anterior: además de los datos bíblicos, existen fuentes autorizadas que hablan de ella, por lo que no sería razonable *a priori* rechazar su existencia. Dicho de otro modo, el testimonio a favor de hechos maravillosos exige preguntarnos por su causa. Al hablar de magia preternatural, sin embargo, nos encontramos con un nuevo elemento: los efectos producidos no pueden ser explicados por causas naturales, por lo que se hace necesario recurrir a otros agentes. «No puede dudarse que, además de esta magia natural, hay otra arte mágica que no procede de las causas naturales, sino que se apoya en cierto poder y virtud inmaterial y de la cual se sirve» [9].

Aunque presenta distintos argumentos (tomados en parte de la *Summa contra gentiles* III, 104), Vitoria justifica en último término la no reducción de algunos efectos a causas naturales por dos razones. En primer lugar, hay algunos efectos que son de naturaleza intelectual, por lo que no pueden proceder meramente de causas naturales (como podría ser el recurso a los cuerpos celestes o a conjunciones causales). Así, por ejemplo, la revelación de un conocimiento oculto o la «predicción» de un evento futuro. Pero también se dan, en segundo lugar, efectos *físicos* que exceden la virtud de las causas naturales, ya sea porque dicho efecto no conviene a la naturaleza de la cosa (como podría ser la levitación de un cuerpo), ya sea porque el efecto se verifica sin la intervención de un arte o técnica natural (en este caso se trataría de algo preternatural según el modo de producción). En el siguiente apartado estudiaremos con algo más de detalle ambos efectos, pero una vez aceptada su existencia, es necesario preguntarse por el agente,

pues tratándose de efectos no-naturales, ¿por qué no referirlos a Dios o a los ángeles buenos?

La pregunta es más compleja de lo que podría parecer y la argumentación que da Vitoria es prueba de ello. En efecto, tenemos unos efectos que exceden las capacidades naturales, pero de suyo nada dicen sobre la cualidad moral del agente o al menos no todas ellas (si se trata de un maleficio o de la incitación al pecado no hay dificultad). De hecho, «las mismas o semejantes obras se realizan por las artes mágicas que por las gracias *gratis dadas*» [12]. Supongamos, por tanto, el caso de uno que recurre a la magia para devolver la salud, ¿por qué tendría que ser obra del demonio o del mal espíritu? Vitoria es claro al afirmar que dichas obras no pueden proceder ni de Dios ni de los ángeles buenos y señala como indicio la «gran disonancia y desproporción de cosas que no pueden atribuirse a espíritus buenos», pero la razón propia y formal que da para discernir esta procedencia demoníaca es que los magos «obran por hábito y cuando quieren […] y ni Dios ni los ángeles se mueven a intervenir en las obras de los hombres a causa de un arte o ciencia, sino por la piedad o por bondad o gracia propias» [14].

La respuesta parece una solución indirecta, pero manifiesta lo definitorio del comportamiento mágico y la exclusión del buen espíritu. En efecto, lo propio del obrar divino y angélico es buscar el bien del hombre, pero dicha comunicación de bondad se realiza gratuitamente porque ese es el modo propio de la relación personal. El buen espíritu quiere comunicar sus dones porque esa es la dinámica propia del amor. Además, siendo jerárquicamente superiores a los hombres, tampoco podría obligárseles a comunicar dichos bienes (como veremos luego al tratar del pacto con el demonio). El arte mágico preternatural, por el contrario, se caracteriza por un intento de dominio, es decir, de disponer libremente de lo que excede a la capacidad natural para poder obrar algo maravilloso. Por tanto, concluye Vitoria, *si* se posee un arte mágico preternatural, *entonces* no puede proceder ni de Dios ni de los ángeles buenos. En esta solución se vislumbra ya el juicio moral que puede hacerse sobre la magia, pero antes de desarrollarlo analizaremos algunos efectos que trata Vitoria en la *relección* y en la *lectura* y el lugar que ocupa en ellos el demonio.

3.2 *¿Qué puede la magia preternatural?*

Aunque pueden ser innúmeros los efectos preternaturales, podemos agruparlos en dos géneros basándonos en los textos de Vitoria. En primer lugar, tenemos los efectos que refieren al intelecto y que formalmente solo pueden proceder de substancias espirituales. En segundo lugar, los efectos corporales, como la traslación o la inmutación física. Con respecto a los primeros, apenas encontramos alguna referencia en la relección sobre la magia, pero en su comentario a la *Suma de teología* aparece un desarrollo más extenso con ocasión de la superstición adivinatoria. Para Vitoria, que sigue de cerca a Tomás de Aquino, la adivinación es la búsqueda de un conocimiento que supera nuestras capacidades y que recurre, por lo mismo, a causas preternaturales. Se excluye, por tanto, lo que puede ser preconocido por el curso ordinario de las cosas (como una predicción meteorológica) y la revelación divina, porque no está en nuestro poder acceder a ella.

Conviene notar, sin embargo, que la superstición adivinatoria, aunque posible, tiene límites claros. En primer lugar, por la naturaleza misma del *futurible*, pues «si el futuro contingente no tiene causas naturales en la naturaleza de las que se siga, de ningún modo puede ser conocido a no ser por Dios» (*In STh II-II*, q. 95, a. 1, n. 3; *las traducciones de la lectura son propias*). Por esta razón, el arte adivinatorio no puede referir a los futuros libres; o mejor, no puede alcanzarse mediante él un conocimiento cierto, porque «los demonios no pueden conocer los futuros contingentes, aunque pueden de ellos hacer mayores conjeturas que nosotros» (*In STh II-II*, q. 95, a. 5, n. 2). Por la misma razón Vitoria niega que pueda conocerse el futuro recurriendo a meros signos presentes en las cosas (prescindiendo del recurso a los demonios), porque en lo que tiene de contingente el futuro, no puede haber algo que lo anticipe[9].

Al hablar de superstición adivinatoria, sin embargo, nuestro dominico no está pensando solo en el anuncio de lo futuro, sino también en la revelación de hechos ocultos (como el culpable de un robo o asesinato) o de conocimientos técnicos y científicos. Pero también en este punto se muestra cauto (y esta es

[9] Vitoria critica con gracia la posición de Cayetano en este punto, pues «le parece que *italianiza*», es decir, «no reprueba una cosa, pero tampoco afirma la contraria» (*In STh II-II*, q. 95, a. 1, n. 1; *la cursiva es nuestra*).

la segunda limitación del arte adivinatorio), pues el demonio es padre de la mentira y, por lo mismo, no podemos tener certeza sobre la veracidad de lo que ha revelado. A pesar de lo cual, acepta como posible que por alguna práctica se alcancen conocimientos que están más allá de nuestras posibilidades, pero por la misma condición de la fuente, quedamos expuestos al engaño, al abrir deliberadamente la puerta a la astucia diabólica.

Con respecto a los efectos corporales, Vitoria dedica dos cuestiones de la *relección* al problema: «si los magos pueden cambiar de lugar los cuerpos, esto es, transportarlos (como cuentan) con suma celeridad por largos espacios» [32] y «si pueden los magos inmutar a su arbitrio los cuerpos, esto es, transformarlos alterando sus cualidades; por ejemplo, produciendo en ellos enfermedad o curándolos» [34][10]. La respuesta a ambas cuestiones es afirmativa, aunque con matices. El problema de la traslación de los cuerpos tiene obviamente un fundamento bíblico (v.gr., Job 1,19; Lc 4,9), aunque la cuestión en esta relección también está planteada desde el imaginario colectivo de brujas que vuelan y Vitoria sostiene que apenas se puede creer que de verdad esas mujeres sean transportadas por los aires y que «si bien la mayoría de las veces estas cosas no sean más que engaño e ilusión de los sentidos producido por el demonio, no obstante, algunas veces suceden realmente […], pues si los demonios lo pueden realizar, es de creer que alguna vez lo hagan» [33]. Con respecto a la inmutación de los cuerpos, Vitoria niega que los demonios puedan imprimir inmediatamente una forma, pero sí pueden alterar la materia aplicando los principios activos y pasivos, recurriendo incluso al influjo celeste, pues los demonios «son sapientísimos astrólogos» [36].

Como puede verse, en este punto relativo al poder causal de los demonios Vitoria no hace más que aplicar al arte mágico lo que pertenece al tratado de las substancias espirituales y no podemos olvidar que el tema de la magia fue tratado por él con ocasión de haber explicado durante el curso el tratado sobre los ángeles.

Pero queda en este punto una pregunta por la *necesaria* presencia del demonio en estos efectos corporales. Al tratar en su *lectura* sobre las prácticas

[10] Como indicamos antes, ambas cuestiones tienen un paralelo en el comentario a la *Suma*. Aquí expondremos sumariamente el tema recogiendo la exposición de ambos lugares.

supersticiosas se encuentra una preciosa indicación para discernir esta relación. Ya vimos que algunos efectos corporales podían producirse mediante una técnica natural y la obtención de la salud podría tener una causa intramundana, pero Vitoria señala que la práctica deviene supersticiosa cuando se añaden algunas palabras o comportamientos que no guardan proporción con el efecto y añade: «y más hay que cuidarse de estas supersticiones cuando tales palabras tienen algún efecto, porque es prueba (*argumentum*) de que el demonio se inmiscuye en ellas, ya que por su naturaleza [i.e., de las palabras] no pueden producir tal efecto, a saber, dar la salud» (*In STh II-II*, q. 96, a. 2). Para Vitoria la eficacia, en este caso, no depende formalmente del arte, sino del recurso a una causa preternatural y, como indicamos previamente, supone la participación causal del mal espíritu. Queda, por tanto, preguntarnos por la moralidad de recurrir a los demonios para alcanzar un efecto cualquiera.

3.3 *«Societas cum daemonibus»*

Más arriba, al tratar sobre el agente de los efectos preternaturales, indicamos que no podía ser ni Dios ni los ángeles buenos, porque no estaban sometidos al mandato del hombre, pero ahora podemos preguntarnos si puede un mago obligar a su arbitrio a los demonios. Vitoria responde afirmativamente, pero conviene distinguir. Un hombre puede obligar al demonio, por ejemplo, cuando realiza un exorcismo, pero la fuerza del mandato en este caso no procede del hombre sino de la autoridad (sobrenatural) con que realiza el exorcismo. No olvidemos que el hombre ocupa el último lugar entre las substancias espirituales, por lo que jerárquicamente no tiene dominio sobre las substancias superiores.

Pero puede darse también el caso de que obligue mediatamente a un demonio inferior, pero no por autoridad natural, sino por la autoridad que le concede un demonio superior con el cual haya hecho un pacto, aunque al demonio principal o superior con el cual ha hecho un pacto no lo puede obligar… de donde se sigue que «si aquel enemigo del género humano hace algo gratis, es claro *que espera de ti mercedes*» (*In STh II-II*, q. 95, a. 4, n. 3; *la cursiva es nuestra; en castellano en el original*). Asumiendo, por tanto, que la magia preternatural

es posible, para Vitoria una cosa es cierta: «la obra y eficacia de los magos se funda y estriba en un pacto establecido y formado con los demonios» [28] e incluso suponiendo que no haya intención explícita de ello, el demonio se mezcla en las obras de los hombres sin que ellos lo sepan y quieran.

Ahora bien, es patente que tener pacto y amistad con los demonios es ilícito (cf. *In STh II-II*, q. 95, a. 4), pero más profundamente podemos preguntarnos por la actitud desordenada subyacente que hace ilícito no solo el pacto demoníaco, sino el comportamiento mágico o supersticioso en general. Como indicamos previamente, lo propio del arte mágico es obrar por hábito y libremente algunos efectos que exceden la capacidad natural y es precisamente en esta búsqueda de «control» donde reside propiamente la inmoralidad de este arte. Si el arte mágico se usa con una finalidad mala, es claro que su uso es ilícito, pero asumiendo que en alguna ocasión se pueda usar para un fin bueno (alcanzar la salud, por ejemplo), sigue siendo ilícito su uso por querer conseguir un efecto al margen del orden de la razón. No porque se quiera conseguir un efecto preternatural (pedir un milagro también entraría en este campo), sino porque se quiere controlar la realización de dicho efecto, prescindiendo, en ese sentido, del orden establecido por Dios.

En este sentido, quien hace uso del arte preternatural intenta recibir de la criatura lo que debería esperar de Dios. No es casualidad, por lo mismo, que el marco general establecido por Tomás de Aquino (a quien sigue Vitoria) para tratar este problema sea el de los vicios contra la virtud de la religión. En parte, el problema de este comportamiento es querer «dominar» lo preternatural mediante prácticas rituales poniendo la confianza no en Dios sino en algo humano o, peor todavía, en lo demoníaco. En otras palabras, el comportamiento mágico pretende hacer disponibles los auxilios superiores mediante una acción natural, al margen de su dimensión trascendente[11]. Así lo formula

[11] Aunque este tipo de prácticas parece derivar de una mentalidad primitiva, puede estar también extendida en los tiempos actuales, porque parecen ofrecer un camino más breve, automático y eficaz para resolver problemas cotidianos. Incluso puede darse entre practicantes católicos. También en este punto Tomás manifiesta una aguda penetración psicológica, pues afirma que «si alguno lleva [reliquias] dando un testimonio de confianza en Dios y en los santos a quienes pertenecen, no obra ilícitamente. Cae, sin embargo, en materia prohibida y supersticiosa cuando se atiende a ciertos detalles vanos. Así, por ejemplo, en que el relicario tiene forma triangular y en otras parecidas» (*STh* II-II, q. 96, a. 4 ad 3).

Francisco de Vitoria en el texto de la *Lectura* (ejemplificado en el problema del conocimiento de los futuros contingentes):

> Por tanto, que alguno quiera conocer aquello [i.e., los futuros contingentes], pero no por revelación divina, sino por los astros o por cualquier criatura, esto parece ir contra la gloria de Dios, porque es tributar a la criatura lo que es propio de Dios. Del mismo modo es propio y exclusivo de Dios curar súbitamente una enfermedad y dar la salud sin las causas naturales. Por tanto, si alguno considera que sin la autoridad de Dios puede mediante algunas palabras dar la salud, es tributar a la criatura lo que es propio de Dios y, por consiguiente, contra la gloria debida a Dios [*In STh II-II*, q. 95, a. 4, n. 3].

De algún modo, toda la malicia del arte mágico preternatural reside en la no ordenación positiva del acto al reconocimiento de la soberanía divina, pues dirige a la criatura lo que solo corresponde a Dios. Su inmoralidad no consiste únicamente en ponerse a merced del demonio (que, como enemigo de la naturaleza humana, fácilmente podrá servirse de estos comportamientos para apartar más radicalmente a la criatura de Dios), sino en atentar contra el honor de Dios. En este sentido, no solo la magia formalmente preternatural que recurre al demonio es ilícita, sino que cualquier «comportamiento mágico o supersticioso» que espera conseguir unos efectos al margen o contra el orden causal jerárquico establecido por la divina providencia puede ser considerado por su género pecado mortal[12]. El arte mágico supone un desplazamiento causal en cuanto se espera recibir algún beneficio de un agente que no puede ser integrado en el movimiento hacia Dios. La inmoralidad, por tanto, depende no tanto del fin para el que se utiliza este arte (que también), sino de cómo dicho comportamiento queda fuera del orden de las causas, dirigiendo a una criatura la confianza y el honor que deberían estar puestos en Dios.

[12] Vitoria acepta esta calificación moral sin vacilación, pero se apresura a señalar que «aquellos que de buena fe recurren a algunos de estos signos, pero no intentan invocar a los demonios ni saben que el demonio se mezcla en esto (ya que, si lo supieran, ciertamente aquellos que de buena fe lo hacen no lo harían) ni creen que hacen algo contra la gloria de Dios, hasta que a estos tales no se les advierta, no pecan mortalmente» (*In STh II-II*, q. 95, a. 4, n. 4).

4. Conclusión

En su última relección teológica, Vitoria respondió de manera indirecta a la moralidad de la magia natural, pero la pregunta por la licitud del arte mágico preternatural quedó sin respuesta. No es difícil, sin embargo, intentar dar una solución a este problema. Asumiendo la existencia de unos efectos preternaturales, el comportamiento mágico es moralmente ilícito porque recurre a substancias espirituales usurpando el honor debido solo a Dios. El problema está en prescindir del orden providencial y querer dominar aquello que está más allá de la capacidad humana. Constituye, por lo mismo un vicio contra la religión porque supone una desviación del sentimiento religioso (cuando es por ignorancia o ligereza) y rendir culto u honor divino a otro que a Dios (cuando formalmente se recurre a un pacto demoníaco).

5. Bibliografía

Beltrán de Heredia, V. (1939). *Francisco de Vitoria*. Labor.

Beltrán de Heredia, V. (1928). *Los manuscritos del maestro fray Francisco de Vitoria. Estudio crítico de introducción a sus Lecturas y Relecciones*. Santo Domingo el Real.

Collins, D. J. (2010). Albertus, Magnus or Magus? Magic, Natural Philosophy, and Religious Reform in the Late Middle Ages. *Renaissance Quarterly*, 63, 1-44.

Frayle Delgado, L. (2004) *El pensamiento humanista de Francisco de Vitoria*. San Esteban.

Jara Vera, V. (2024). Los fenómenos paranormales a la luz de la ciencia. *Studium* 64/2, 223-268.

Labourdette, M. (2018). *La religion. Cours de théologie morale tome 13*. Parole et Silence.

Prieto, L. P. (2023). *La conservación del universo según santo Tomás de Aquino*. Prefacio de Serge-Thomas Bonino. ECI.

Rinotas, A. (2015). Compatibility Between Philosophy and Magic in the Work of Albertus Magnus. *Revista Española de Filosofía Medieval*, 22, 171-180.

Tomás de Aquino, *Opera Omnia* (2000ss.). En E. Alarcón (Coord.), *Corpus Thomisticum* <http://www.corpus-thomisticum.org/iopera.html>

Vitoria, F. (1935). *De justitia et fortitudine III* (2.2. qq. 89-140), ed. Vicente Beltrán de Heredia. Medinaceli.

Vitoria, F. (1934). *De justitia II* (2.2. qq. 67-88), ed. Vicente Beltrán de Heredia. Medinaceli.

Vitoria, F. (1960). *Relecciones teológicas. Introducción y traducción de Teófilo Urdanoz*. BAC.

Vitoria, F. (2006). *Sobre la magia. Introducción y traducción de Luis Frayle Delgado*. San Esteban.